

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 5 (2009) : 34 - 41
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

المناهج النقدية الحديثة
بين واقع التحيز وحلم التأصيل

بوعلام بوعامر
قسم اللغة العربية وآدابها المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

مقدمة

تسعى هذه المداخلة إلى محاولة تلمس مساحة، يتنزل فيها استخدام المناهج النقدية الحديثة متنزلا حسنا، بين تحيز لا تخفى على المتفرسين ملامحه الثقافية والحضارية المتأصلة في جينات تلك المناهج، وتأصيل لا يجمل الاعتراض عليه، طالما التزم بالواقعية والموضوعية اللتين ترتفعان به عن الاعتباطية والإنشائية، مع أنهما ليستا على طرف نقيض منه، ومما يحمله من غيرة على الأصالة إذا مورس بوعي وفكر متفتح لا يفهم الأصالة انغلاقا على الذات وتسييجا للموروث، بل يفهمهما فهما تفاعليا يتجاوز رسالة الإحياء إلى رسالة الإنماء، أي الاستناد إلى الموروث ولكن على شرط توظيفه، ومد آفاقه وريه من ينابيع جديدة، وتلقيحه بالنافع من الأفكار المستحدثة.

إذ لا مشاحّة اليوم في أن المناهج النقدية الحديثة واقع ليس إلى تجاوزه من سبيل، كما أنها فرصة سانحة لمنح الأدب العربي قديمه وحديثه آفاقا شاسعة يمتد في رحابها.

حدود ومفاهيم: المنهج – التحيز – التأصيل

1- المنهج

المنهج – لغة– الطريق الواضح جاء في القاموس المحيط قوله: "النهج الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج"(1)، ويستعمل مجازا بمعنى الطريق في الدين أي الشرع ومنه قوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا)(2).

أما اصطلاحا فيمكن الاستناد إلى ما جاء في كتاب "منهج البحث اللغوي" للدكتور

محمود سليمان ياقوت، الذي يسوق طائفة من المقولات في تعريف المنهج منها:

1–1. المنهج طائفة من القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة

1–2. المنهج فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين.

1–3. المنهج الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة.

1–4. المنهج البرنامج الذي يحدد لنا السبيل للوصول إلى الحقيقة، أو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم النظرية[3].

2- التحيز:

المقصود بالتحيز كما يرى صاحبا كتاب "دليل الناقد الأدبي" ارتباط الثقافة ومنتجاتها بالخصائ المميزة لتلك الثقافة، وبالظروف الزمانية والمكانية التي حكمت تشكل تلك الثقافة ومنتجاتها، في مرحلة معينة "[4].

ويردّان توكيد بعض الباحثين المعاصرين لأهمية هذه الظاهرة، إلى ضرورات ملحة على رأسها اثنتان: أولاهما أنها آلية فعالة في فهم الثقافات الإنسانية بشكل عام، وبتحديد أكثر فهم كيفية تشكل منتجات ثقافة ما، من معرفة وفنون، ومناهج ومفاهيم، وغير ذلك، وثانيتهما كونها ظاهرة مهمة لفهم كيفية التفاعل بين الثقافات[5].

على أنهما ينبهان إلى أن التحيز المقصود بهذا الاهتمام، هو ما بلغ حدا متميزا يبين الخصوصية والارتباط بشروط الثقافة التي نشأت في حضنه (الزمانية منها والمكانية) وغيرها، بحيث يكون مظنة إحداث وعي بجوانب تحيز تلك الثقافة لنفسها ولظروفها، إضافة إلى الوعي بما يحدثه ذلك التحيز من عوائق، أمام محاولة نقل الثقافة ومنتجاتها إلى حيز ثقافي آخر، دون غربلة لبعض السمات الأساسية تخلصها من ذلك التحيز أو الخصوصية أو تقلل من معدلهما.

ومعنى هذا –باختصار– أن للأنساق الثقافية مراجعها الفكرية والروحية والوجدانية، التي تلزم منها ضرورة التسلح بالوعي الحضاري الكافي، عند محاولة نقلها من حيزها الأول الذي ضربت فيه بجذورها، وبسطت فيه أغصانها، إلى حيز آخر لن تجد فيه التربة المناسبة والهواء الملائم للاستمرار في الحياة، إن لم يحسن الناقل تكييفها لحيزها الجديد.

ومن هنا يمكننا أن نتوقع احتلال مفهوم التحيز لمساحة واسعة من الاهتمام في الفكر الإسلامي والعربي، قديما وحديثا خصوصا بعد أن صارت الثقافة العربية والإسلامية ذلك المصب الذي تتدفق إليه ثقافات وافدة كثيرة من الشرق والغرب، تنهل فيه من جداول شتى على حد عبارة أحمد أمين(6).

ويزداد الأمر إلحاحا ـ وربما تأزما ـ في العصر الحديث، وتحديدا في الفترة المعاصرة مع تنامي المد الثقافي الأجنبي، وتغلغل الآخر في صميم الثقافة العربية الإسلامية تحت مسميات متعددة لمسمى واحد، مثل المعاصرة أو المثاقفة أو الحداثة، وإن كان المسمى الثاني غير أمين في نقل الواقع، بما أن صيغة المثاقفة الصرفية (المفاعلة) موضوعة أصلا بوصفها دلالة على المشاركة في الفعل، في حين أن واقع الثقافة العربية هو واقع المتلقي العاجز ـ افتعالا ـ أو المستحيي من أخذ موقع المرسل أو الباثّ، كما هو التعبير المصطلحي في جهاز الاتصال الذي استعاره جاكوبْسُنْ من الإعلاميين، بعد أن كانت تلك الثقافة تقف ذلك الموقف ـ في عصور نهضتها وفاعليتها ـ دون أن يهاب من الآخر، مهما كانت قوة الإرسال وثراء الرسالة وطرافتها عنده.

وليس سرا أن هذه الحالة ولّدت في ثقافتنا العربية الحديثة تيارات ثقافية ذات اتجاهات متصارعة، منها الليبرالية التي تنكر أن يكون للتحيز آثاره الضارة على ثقافتنا المستقبِلة، إن لم تنكر التحيز نفسه، ذاهبة إلى أن المنجز الثقافي والحضاري معطى إنساني مطلق لا يحده زمان ولا مكان، داعية إلى الأخذ به بغير تحفظ ولا محاولات للتكييف، رافضة إلى – درجة السخرية– فكرة الثنائية المسماة: القشور واللباب التي قامت عليها دعوة الاتجاه المقابل الذي يحلو لبعضهم أن يسميه التيار المحافظ أو السلفي، تلك الفكرة الملخصة في إمكان الاستفادة من (الآخر) باستسصفاء لباب ما عنده أي، الجوهر الذي يمكن أن يكون قاسما مشتركا بين الحضارات والثقافات ورد قشوره عليه، وما قشوره إلا تلك العوالق من الخصوصيات الثقافية التي تتصل بمفهوم التحيز، وذلك عند المعتدلين من هذا التيارات المقابل، بصرف النظر عن المتشددين الذين يضربون الذكر صفحا عن منجزات الآخر بلبابها وقشورها.

هذه الاستثارة أو الاستفزاز الحضاري الثقافي من الفريق الأول الذي يقوده جمع من المفكرين والكُتّاب، منهم طه حسين على الأقل في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" وفي أكثر الأفكار المطروحة في كتابه " الشعر الجاهلي "، إلى جانب سلامة موسى في غالب ما كتب،

هذا كله حثّ الفريق المقابل على التصدي والمواجهة، لتفنيد مزاعم خصومهم وإبطال رؤيتهم الصادرة عن تجاهل شروط الحيز الذي يضفي على الثقافة صبغة خاصة، مهما نجحت بعد ذلك في عملية الاكتساح والتمدد، فكان في هذا الفريق المقاوم جمهرة من المفكرين والأدباء والعلماء والإعلاميين الذين لم يكن منطلقهم دائما – كما قد يفهم البعض– البعد الديني، فإن كثيرا منهم ينطلق من أبعاد وطنية أو قومية أو نفسية وغير ذلك.

كان من شأن هذا التجاذب والنزاعات أن تَرسَّخ مفهوم التحيز في الثقافة العربية الإسلامية وتوطدت دعائمه، في مواجهة المفاهيم الوافدة، خصوصا في الواقع المعيش اليوم، مع توارد مفاهيم العولمة والحداثة وغيرهما، غير أن الواجب ألاّ يفهم من هذا أن الوعي بالتحيز في ثقافتنا وليد اللحظة القائمة، فما أكثر اللمحات الدالة على آثاره في التراث العربي الإسلامي، ترقى إلى ابن سينا الذي أبان بوصفه للمنطق اليوناني في كتابه "منطق المشرقيين" عن إدراكه للخصوصية التي تطبع منطق المشرقيين، وكذلك شأن حازم القرطاجني عند حديثه عن الشعرية، فحين "نظر في كتاب الشعر[لأرسطو] كما لخصه ابن سينا، ازداد اقتناعا بأن القواعد اليونانية وحدها لا تستطيع أن تستغرق الشعر العربي بالحكم والتفسير، وكان ابن سينا نفسه هو الذي أوحى إليه بذلك، ولهذا آمن بأن الحكيم أرسطو طاليس– رغم عنايته بالشعر وكلامه على قوانينه – قصر أحكامه على أشعار يونان..."[7].

يعبر حازم نفسه عن هذه القناعة بقوله: "...فإن الحكيم أرسطو طاليس، وإن اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه، ونبه على عظيم منفعته، وتكلم في قوانين عنه، فإن أشعار اليونانية إنما كانت أغراضا محدودة في أوزان مخصوصة، ومدار جل أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها، يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع في الوجود..."[8]، إلى أن يقول – في معرض المقارنة –: "ولو وجد هذا الحكيم في شعر اليونانيين ما وجد في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال، والاستدلالات، واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظا ومعنى [...] لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية"[9].

ولعل في هذا ما يفي بحاجة الباحث عن تموضع "الوعي بالتحيز" في تراثنا العربي الإسلامي، من غير استفاضة في فكر المناظرات والمجاوبات بين الفلاسفة والمفكرين والنحاة القدماء الذي هو أحد مظاهر ذلك الوعي، من مثل ما يحكيه أبو حيان التوحيدي في" الإمتاع والمؤانسة "عن مناظرة أبي سعيد السيرافي لمتى بن يونس القنائي منكرا عليه وعلى الذاهبين مذهبه أن يكون المنطق اليوناني ضربة لازب، تلزم غير اليونان بحيث يُزعم

صلاحها للتركي، والهندي، والفارسي، والعربي.

يُضاف إلى هذا أن الوعي بالتحيز صاحَب النهضة العربية الإسلامية الحديثة في مولدها، وهذا واضح عند جمال الدين الأفغاني، الذي عاش مؤمنا بأن العلم الأوروبي الذي يُراد للعالم الإسلامي الاستفادة منه ليس من السهل نقله بطريقة فوتوغرافية، وكذلك ما رآه تلميذه مُحَمَّد عبده، وما رآه – تقريبا – بطرس البستاني.

ولم يغب هذا عن فكر طائفة من المفكرين والكتاب العرب المعاصرين، مثل طه عبد الرحمن، وهو في مجال الحديث عما سماه "فقه الفلسفة"، حين يقف عند مفهوم لفظ "الفلسفة" نفسه، مذكرا بارتباطه المضموني والمنهجي بالفكر اليوناني، وهو ما أوقف الفلاسفة المسلمين الأوائل أمام معضلات إبستمولوجية جمة، وهم منهمكون في محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة متجاوزين الفوارق بين طبيعة الفكر الديني والفكر الفلسفي(10).

وقريب منه موقف الدكتور عبد الوهاب المسيري، أحد الرادة في دراسة ظاهرة التحيز، مستخدما لذلك مداخل منها: الديمقراطية، والعلمانية، والعالمية، والإيديولوجيا، والتنوير، والحروب الصليبية، وعصر النهضة، ومعاداة الساميّة، وغيرها، مفصلا "ارتباطية" هذه المفاهيم وما يشبهها في نوعين من التحيز: الأول في كونها دالا مرتبطا بمدلوله المتمثل في "سياقه الحضاري الذي نشأ فيه ومحدودية حقله الدلالي، ومن ثم قصوره عن الإخبار عن مدلوله، إن نُقل إلى سياق حضاري جديد"(13)، وثانيهما "المركزية التي يتسنمها واضع المصطلح أو المفهوم حين يستورد إلى سياق حضاري مختلف، المركزية التي تجعله يحدد الدلالات التي تضفي عليه احتراما لم يستحقه أو يحققه فعلا..."(11).

3– التأصيل:

إن موقف التيار الثاني يحيلنا مباشرة إلى مفهوم التأصيل، الذي له في ثقافتنا العربية الإسلامية قرار مكين. وهو – لغة– إعادة الشيء إلى أصله، و"وقد يكون المؤصل مألوفا ولكن أصله غير معروف بمعنى أنه خافٍ على البعض، فيقوم الباحث باستكشاف أصله...ولكن التأصيل يكون أيضا لما يستجد أو يطرأ على الثقافة من مفاهيم وغيرها فيقوم من يبحث لتلك عن أصل"(12).

وهذا المفهوم يكشف أن الثقافة العربية الإسلامية، من أنسب البيئات التي تصلح لهذا المفهوم لأنه يضرب بجذوره في تربتها، ويمد أفنانه في أجوائها، لما سبقت الإشارة إليه من كونها من أكثر الثقافات احتكاكا بالآخر، وكون البلاد التي انبسطت عليها من أوسع البلاد، وأمدها حدودا. وقد اجتهد مؤلفا "دليل الناقد الأدبي" في تقسيم هذا المفهوم ثلاثة أقسام:

3–1. التأصيل التوطيني: وهو التأصيل الذي يكون هدفه إيجاد موطن تحل فيه منجزات الثقافة الأجنبية، في داخل البيئة الثقافية المحلية، كما هو الحال مع مفاهيم وتيارات الماركسية والبنيوية.

3–2. التأصيل التراثي: وهو يسير في الاتجاه المعاكس للأول من الداخل إلى الخارج، بحيث يسعى إلى ربط موروثات الثقافة الأصلية بما يستجد سيرا مع تنامي المعارف الحديثة، ومثاله محاولات ربط بعض الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة ببعض الكشوفات العلمية الحديثة، في ما يسمى بالإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

3–3. التأصيل التحيزي: وهو المعني باكتشاف أصول المفاهيم والتيارات والحقول الأجنبية، في سياقاتها الثقافية أو الحضارية الخاصة، لإثبات تحيزها إلى تلك السياقات...بحيث يصعب فصلها عنها دون ممارسة من التأصيل التوطيني أو العولمي.

وواضح أن النوعين الأخيرين هما الأكثر حضورا في موضوع استخدام المناهج النقدية الحديثة، خصوصا عند أصحاب النظرة المتحفظة من إطلاق المجال لاستخدام المناهج الغربية بغير وعي تأصيلي.

المنهج وجدل التحيز والتأصيل:

إذا ثبت أن التحيز معطى ثقافي وحضاري، ليس من اليسير إنكاره مهما كانت طبيعة الوعي به، والموقف المتخذ إزاءه، سواء موقف المتسامحين المبالغين في فتح منافذهم للرياح، غير مكترثين لخطر اقتلاعهم من مكانهم بتعبير "طاغور"، وموقف الرافضين المتشددين في رفضهم، وما بينهما من المعتدلين المتقبلين للثقافات الأخرى بشرط تسليط "المكيفات" عليها، وإذا كان التأصيل إحدى وسائل الدفاع أو التكييف التي لجأ إليها الفريق المحافظ أو المتحفظ، فإن السؤال الملح الآن هو: ما موقع مناهج النقد الأدبي الحديثة في خطاب التحيز والتأصيل، حين تنصرف الإرادة إلى تطبيقها على الأدب العربي؟

سؤال ليس من السهولة الإجابة عنه لأسباب كثيرة، منها أن الإجابة عنه في ذاتها قضية حضارية كاملة، محوجة إلى الاستناد إلى كثير من المرجعيات، وآكدها المرجعية الإبستمولوجية المتصلة بعلم المناهج (METHODOLOGIE) خصوصا ما يصلح جوابا للسؤال الآتي: ما هو المنهج تحديدا؟ أمجرد وسيلة إجرائية أداتية هو فيصلح للتنقل من حيز ثقافي إلى آخر؟ أم إن ذلك هو السطح الظاهر المرئي منه والذي يخفي تحته عمقا روحيا وفكريا لا يأمن الخائض فيه الغرق والضياع إن لم يحسب حسابه ويأخذ له عدته.

وهو ما يؤيده عباس الجراري بقوله: " لقد شاع أن المنهج مجرد وسيلة للبحث عن المعرفة وفحصها، أي مجرد خطة مضبوطة بمقاييس وقواعد وطرق تساعد على الوصول إلى الحقيقة وتقديم الدليل عليها، هذه مجرد أدوات إجرائية، وهي في نظرنا لا تمثل إلا جانبا واحدا من المنهج، أقترح تسميته بالجانب المرئي في المنهج، ولكن هناك جانب آخر غير مرئي، باعتبار المنهج أولا وقبل كل شيء وعيا ينطلق من مفاهيم ومقولات وأحاسيس ذاتية وتنتج عنه رؤية، ويتولد تمثل وتصور، وتمثل للهدف من المعرفة، من هذين الجانبين: المرئي واللامرئي يتكون المنهج، أي منهج صحيح، من حيث هو منظومة متكاملة ومتناسقة."(13).

وفي مثل هذا المغزى قول الدكتور محمد عابد الجابري: "...فكل منهج يصدر عن رؤية [...] إما صراحة وإما ضمنا، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا [...] الرؤية تؤطر المنهج، وتحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها "(14)،

وهذا المعنى هو ما جعل الدكتور صالح بن سعيد الزهراني ينبه إلى هذه القناعة بقوله: "...وحين عرضتُ للمثاقفة النقدية المعاصرة مع الغرب منذ منتصف القرن العشرين الميلادي باعتبارها شريحة تكشف طبيعة مثاقفتنا مع الغرب كشفت –على الإجمال– عن تحولات المناهج النقدية ابتداء بمناهج الحتمية العلمية، وانتهاء بمناهج النقد النسائي، والنقد الثقافي، وأبرزت تحيز هذه المناهج إلى سياقها الفكري والتاريخي، وما حدث من اضطراب وخلط في تطبيق تلك المناهج على أدب مغاير، له سياقه الفكري والتاريخي المغاير، مع الإشارة إلى ما حققته تلك المناهج من كشوفات في تفتيق النـ وإن أساءت إلى روح الثقافة العربية، ورصيدها الحضاري، بحسب تعبير بعض النقاد "(15).

الخاتمة:

لعل أقدر العبارات قدرة على الإيحاء بمشروعية البحث في التأصيل، وأكثرها استحقاقا لأن تكون خاتمة لمثل هذا البحث، هي العبارات التي صاغها الدكتور عبد العالي بوطيب في نقده للارتماء غير الواعي في أحضان الثقافات الوافدة بغير حسبان للنتائج الوخيمة المترتبة على ذلك يقول: "...من أبرز مظاهر سلبيات هذا التعامل الحداثي المتهافت مع المنهاج النقدية الروائية الغربية، نظرته الإختزالية لها، واعتبارها مجرد خطوات إجرائية مفصولة كليا عن أي خلفية إبستمولوجية مؤطرة لها، مما سهّل توظيفها بشكل مشوه أفقدها الكثير من طاقاتها الإجرائية وأبعادها المعرفية، ناسين أو– متناسين – أن هذا المستوى في المناهج لا يشكل سوى مظهرها السطحي المرئي، وأن جذوره العميقة تمتد لترتبط برؤية فكرية لا مرئية

تشكل قاعدته المعرفية التي من دونها يفقد المنهج كل قوته وفاعليته، ليتحول في الأخير لجملة خطوات إجرائية باهتة وفاقدة لكل حياة"[16].

ولا يسعنا إلا أن نشيد بوجاهة هذا القول، لما هو غير خاف من أن المنهج ليس مجرد أداة إجرائية أو لباس جاهز يصلح على كل جسد، وأي تغييب لهذه الحقيقة يجعل من المنهج نشازا نابيا عن موضوعه، ويحيل الأعمال النقدية القائمة عليها قشورا ظاهرة السطحية والسذاجة.

الهوامش:

1. الفيروزآبادي: القاموس المحيط، دار الجيل،دت، مادة نهج
2، سورة المائدة آية48
3.د. محمود سليمان ياقوت: منهج البحث اللغوي، دار المعرفة الجامعية، 2000م
4. د.ميجان الرويلي ود سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، م.ث.ع، الدار البيضاء/بيروت،ط3، 2002، ص102
5. مرس، مون
6. أحمد أمين: ضحى الإسلام، المكتبة العصرية، صيدا– بيروت، ط1، 2006، ج1، ص132
7. د إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ط5، 1986، ص541
8. حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح مُحَّد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1986، ص68
9. المرجع نفسه، ص69
10. ينظر المرجع السابق، ص105
11. المرجع نفسه، ص106
12. ينظر المرجع نفسه، مون
13. عباس الجراري: خطاب المنهج، منشورات السفير، مكناس، المغرب، ط1، 1990، ص40–41.
14. مُحَّد عابد الجابري: نحن والتراث م ث ع ط5، 1986، ص26
15. صالح بن سعيد الزهراني: العقل المستعار... www.uqu.edu.sa/mjalat/shariaramag/mag22/mg-020
16. د عبد العالي بوطيب: مقال في مجلة عالم الفكر، مج27، ع1، جويلية/سبتمبر، 1998، ص9